

# ＜原著＞『万葉集』における人間・自然・神の位相： 「うつせみ」「常なし」「おのづから」を手がかり に(上)

著者	渡辺 喜勝
雑誌名	東北大学医療技術短期大学部紀要 = Bulletin of College of Medical Sciences, Tohoku University
巻	9
号	1
ページ	119-132
発行年	2000-01-31
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10097/33730">http://hdl.handle.net/10097/33730</a>

- (13) 記』上巻に「此三柱神者、並独神成坐而、隱身也」とあるが、岩波日本思想体系本では「身を隠しましき」と動詞として訓じている(一八頁)。和辻哲郎『人間の学としての倫理学』(『和辻哲郎全集』(以下、全集と略記)、岩波書店、一九六二年、一三〇二八頁)。
- (14) 唐木順三『無常』、筑摩書房、昭和五五年、一七六頁。
- (15) 中村元『普遍思想』(『中村元選集』(以下、選集と略記)、別巻二、春秋社、一九八九年、三〇一頁)。
- (16) 『萌芽期』とは、テキスト『万葉集』(二)の「解説」に出ている成立に關する時代区分の表現に依つたものである。
- (17) 津田左右吉『文学に現はれたる国民思想の研究』一(『津田左右吉全集』(以下、全集と略記)第四卷、岩波書店、一九六四年、一八五―一九〇頁)。
- (18) 和辻哲郎『日本精神史研究』(全集、第四卷、六一―七三頁)。
- (19) この問題に關し、堀は次のように述べている。「万葉時代の国民は、仏教と芸術の両界を自由に享有していた」(前掲書、三四八頁)。「万葉歌人は、少なくとも知識階級の人々は、男も女も、大きな二つの世界(仏教の世界と詩の世界)を円融自在に活歩していた」(同、三六八頁)。本論での考察は、六節で試みるつもりである。
- (20) 堀一郎、前掲書、三〇一―三五九頁。
- (21) 西田正好は、万葉歌人たちの抱いた無常意識を、「情緒的体験としての無常観」「二種のペシミズム、ニヒリズム」などと称している。(『無常観の系譜』、桜楓社、昭和四五年、一九〇二二頁)。
- (22) 中村元『普遍思想』、二九七頁。
- (23) 万葉歌人たちが、「うつせみ」の人間と比べ、山や海を総じて「常」のものとして見ていたことは「高山と海こそは山ながら斯くも現しく海ながら然真ならめ、人は花物そうつせみの世人」(三三三二)の歌からも知られる。しかし歌材となる多くの山は特定の山である。
- (24) 相良亨『誠実と日本人』、ぺりかん社、昭和五五年、八二―八三頁。
- (25) 『正法眼蔵』第三・「仏性」(岩波日本思想体系、五四―五五頁)。
- (26) 中村元『日本人の思维方法』(選集、第三卷、九四頁)。
- (27) 西田幾太郎『日本文化の問題』、岩波書店、一九八二年(初刊は一九四〇年)、八九頁。
- (28) 和辻哲郎『日本倫理思想史』(全集、第十二卷、五六―六七頁)。

この指摘から、とりあえず吟味しておきたいことは三点ある。①は究極者（力）が神を神たらしめる存在であること、②はそれが流動する無限定な存在であること、③は彼らはそれを対象化しなかったこと、である。①は、本論での文脈で捉えれば「おのづから」の意味構造に符合する。すなわち「神的存在」とされるものが、その本来的に有する力において自らを顕現させる動因であることを示すものである。したがって論理的にはそれ自体は「神」ではない。和辻のこの主張は、次の神観念の考察において重要な問題を提起することになる。このことは、いわば「神存在の論証」の一型を示したものであり、日本の信仰論でもしばしば指摘されてきた「神の依代」の問題や「聖体示現」、あるいは「フェティシズム」「アニミズム」などの諸学説にも密接に関連することになるだろう。また神々の位格や位相を規定することにもなるだろうと思う。

また②の指摘も重要である。究極者が不定であるということは一見矛盾するようにも思えるが、「常無し」の観点からすれば至当な見解と言わねばならない。前で述べたように、常無し観の本質は、何よりも現象界の「動き」に由るからである。「おのづから」の働きによって、常無しの現象をもたらす。このことは和辻の表現に倣っていえば、本来的に流動している究極者が、自らのその動きを限定することで個を現すということになる。この論理は、『万葉集』における神と世間の相互関連においても多くのことを暗示するものである。

そして③の指摘における古代人の思惟様式の特徴は、これまでも幾人かに指摘されてきたことではあるが、当面の考察にとつては、この指摘そのものをも含めて十分吟味されるべき問題である。この指摘は端的に言えば、「人間と自然との親和・融和」の関係となるが、本論ではこのような関係において、神が人間にいかに関与され崇拝されるのか、そしてそれが信仰上どのような意義を示すのかを明らかにしたい。

以上が次の考察での大まかな基盤である。ここで抽出した諸点と、それに関わる問題を視野に収めながら論をすすめたい。

（以下、本誌次号）

## 注

- (1) 岩波古典文学大系『万葉集』（二）、「解説」。
- (2) 大野晋『「うつせみ」の語義について』（『文学』第一五巻第二号、岩波書店、昭和二十二年）。なお、「うつしおみ」を「現実の人間」とする大野の主張には批判もある。たとえば毛利正守は、漢語の「臣」と日本語の「おみ」との意味の相違から、「現実の臣下」と解釈している（『宇都志意美』考、『万葉』七四号、昭和四五年）。本論では「臣」も「人間」を意味することから現在広く支持されている大野説に依った。
- (3) 本論で使ったテキストは、岩波古典文学大系『万葉集』（二）（四）である。引用の表記はすべてこれに依った。
- (4) 折口信夫『日本文学の発生序説』（『折口信夫全集』へ以下、全集と略記）四、中央公論社、一九九五年、一三二頁。
- (5) 同、一四二頁。なおこれに関しては、「記紀歌謡」における「枕詞の原書形態」の意味考察から、枕詞の「実用的性格から修飾的性格」への変化に注目した平館英子「記紀歌謡における枕詞の性格」の論考は、『万葉集』での枕詞を見るうえでも参考になる（『東京成徳短期大学紀要』九、一九七六年）。
- (6) 古橋信孝『万葉集を読みなおす―神謡からうたへ―』、日本放送出版協会、昭和六〇年、四一―四三頁、参照。
- (7) レヴィ・ブリュル（山田訳）『未開社会の思惟』上、岩波文庫、一九五三年、一五頁。
- (8) 折口のこの問題に言及した論考は多くあるが、「国文学の発生」「日本文学の発生」などはその代表的なものである。
- (9) 古橋、前掲書、四三―四四頁。
- (10) 白井裕子「枕詞の消長」（『国文目白』五、一九六五年）。このなかで氏は、「枕詞は主として万葉集を中心とした時代の遺産のようにも思われる……」と述べている。
- (11) 折口、前掲書、一四六―一四七頁。
- (12) 堀一郎『日本上代文化と仏教』（『堀一郎著作集』へ以下、著作集と略記）第一巻、未来社、一九七七年、三〇一頁。なお「隠身」の語は、『古事

自然として捉えた。そして不可視の部分を思惟することで、そこに内在するある種の力としての自然を想定した。つまり不可視の自然といっても、それはそれ自体、いわゆる「超自然的・先験的」に存在するのではなく、あくまで人間の経験領域に内在する不可視の存在ということである。つまりそれは、「実在」ではあっても「実体」ではないということになる。ただその「力」が本有であるが故に、人為を断っているにすぎない。したがって存在論的にはいわゆる一元論的認識である。後世、道元が六祖（大鑑慧能）の「無常者仏性也」の教説から、「しかあれば草木叢林の無常なる、すなはち仏性なり。人物身心の無常なる、これ仏性なり」と言ったのも、ここで見るような自然観に通底するように思えてならない。もちろん道元の無常観は、このレベルのものではない。いわば、無常・常住の相対を越えた絶対境地ではじめて明かされるところの無常相である。しかしそこへと至る始源に、このレベルでの無常が無くてはならないと思うのである。

本節を「二つの自然」と題したのは、このような二型の自然の相と、それに関連する「おのづから」の自然という二層構造が万葉歌人の意識に認められるからである。ここから次の課題としては、この「究極実在」と「神」観念との相関を探ることになるが、その前に、ここでの「おのづから」に関して若干の概念枠を設定しておきたい。

一般に万葉歌人たちも含めて、日本の古代人は純然たる抽象的、形而上学的思考が未熟で未徹底だと言われてきた。たとえば中村元は日本語の表現形式の特質からこの点を指摘している。それによれば、日本語は論理的であるよりも、感情的・情緒的であるため、「普遍的な法（たとえば仏法）」を個別性に即して理解し受容する性向にあるという。<sup>(26)</sup>この指摘は、たとえば西田幾太郎によつて夙に示されたように、日本の天台教学が「理」よりも「事」を重視し、かつその傾向がその後の日本仏教の一つの重要な特質を形成するに至ったことを勘案すれば、<sup>(27)</sup>日本文化を見る一視点とし

て傾聴に値する。

しかし筆者の関心からすれば、問題なのはむしろこの傾向がなぜ日本人の心意に育まれたのか、そして個々の文化にどのように認められるのかという点である。すなわち、この傾向を単に思考法の未熟と断ずるのではなく、むしろそのような思考法の意義を読み取りたいと思うのである。そして仮にそれを日本人のあるいは日本文化の特質とよぶならば、その特質の核となるべき因子が問われなければならないと思う。筆者は、それを探る緒になり得るのが「おのづから」における当代人の心性であろうと考えている。

たしかに、個別性の重視は必然的に自己と他者との関連を緊密にし、したがって現実志向の性向を強め、かつその受容においても強い主観的情緒が働きがちである。このようないわゆる「日本人論」「日本文化論」に関する論評・論考はこれまで数多く為されてきたが、ここではこのような問題意識から、この緒の考察にとつて極めて有益な示唆を与えてくれた和辻哲郎の所論を参照しておきたい。

氏は「記紀神話」の構成から、古代日本人の神観念を四類に分けそれぞれの意義を述べている。その詳論は省略するが、本論の観点で特に注目されるのは次の一節である。「無限に深い神秘そのものは、決して限定せられることのない背後の力として、神々を神々たらしめつつもそれ自身ついに神とせられることはなかった。これが神話伝説における神の意義に関して最も注目せらるべき点である」。和辻の言う「限定せられない背後の力」が神聖性を帯びるのは、個々の神々に自己を発現する仕方（「神命としての通路」）においてなのであり、自らは「神々の根源としての無」に留まる。彼はこのような古代人の神認識の態度に注目し、それを彼らが「究極者」を対象化しなかったこと、すなわち「絶対者を無限に流動する神聖性の母胎として無限定に留めたこと」という特質において見ている。<sup>(28)</sup>

「常無し」と「常」の両界を領有することになる。このうち⑤はいわばこれらの諸点の帰結であるから、以下の考察は⑤を起点にすることになる。

このように、万葉歌人たちは「見る」ことによつて、一方では常無しの現実相を実感し、他方では同じ手法で常を実感したことになるが、このことは考察のうえで重要な緒を与えてくれることになる。すなわち彼らの視覚認識において、「変化」と「不変」の二相が把握されたということは、彼らが自然の内にこの変化の（原因）を想定したことを意味するであろう。つまり思惟的認識の始動であるが、そこから変化の原因が思考されていくことになる。

この原因を仮に「自然の力」と呼ぶことにすれば、この力によつて「世間」の生成消滅の諸相がもたらされるとし、それを彼らは「常無し」として認識した。同様に、不変の相にもそのことの力を想定し、その存在を「常」として認識した。いうまでもなく、人は変化の相を見ることはできても、その根底を成す力を見ることはできない。ただ現象の観察から思惟することで、それを仮想するだけである。ここに「おのづから」という日本語が生きてくるように思う。

辞書（大槻・『大言海』）によれば、「おのづから」とは「己之從の義・其物事のあるままの意」で、副詞的用法とされている。つまり何らかの存在が、そのものに内在する〈何か〉によつて成りゆく様を表す言葉である。ここからも知られるように、「おのづから」は今日われわれが用いる「自然」とは大きく異なったものである。それは端的にいえば、「副詞的」用法から「名詞的」用法への転化である。相良亨によれば、この転化が定着するのは明治二〇年代後半から三〇年代に入ってからというが、ただ氏も言うように、重要なのはこの定着に至るまでの日本人の精神史を分析することにある。しかし、『万葉集』においてはこの点の詮索は無用なので、ここでは上述のような「おのづから」が本有する仮称「根元的な力」にだけ注目しておきたい。この力を想定すれば、自然

とは、変化における原因とその結果を示す相とが共に含まれた概念といえよう。この不可視の力を仮想して、それを究極的存在に仮託する思考法は、たしかに古代人や未開人の哲学や信仰にしばしば指摘されてきたものである。その意味では、日本の古代人もその類型を示したことになるが、逆から見れば、このような思考法そのものが人間性における一つの定型の表出ともいえるのではなからうか。いずれにせよ、日本の古代人が「おのづから」にみるような抽象度の高い概念をもっていたことに驚かされる。

では次に万葉歌からその具体的な意味を検討してみよう。

山辺の五十師の御井はおのづから成れる錦を張れる山かも

（三二三五）

この歌は、天皇（日之皇子）の伊勢御幸の際に国讃めの歌の反歌として詠まれたものであるが、「おのづから」（原文で〈自然〉の字が当てられている）成れる」という表現に注目したい。万葉歌でのこの用語は、管見でこの一例しか知らないが、語義が典型的に示されているように思われる。つまり、この表現では主格である「御井」とその属格である「錦の山」とは等値関係にあり、意味としては「錦の山である御井」という一体を示すことになる。ここに上記したような視覚による認識と思惟による認識が渾然一体とした思考様式が窺えるのである。より正確に言えば、主格も属格もその限りでは単なる視覚認識であるが、そこに「おのづから」を想定することで、主格が本有する「力」と属格としての「相」が一つになるという思惟構造を示したものである。このような脈絡において、御井の山の華麗さが「おのづから」なる所為として讃えられているのである。

ここにきて、彼らの自然観はより複雑な様相を呈してくる。すなわち、上で明らかのように彼らの自然観の基本は、表層的には原因結果の相即体と見るところにある。これをやや図式的にまとめれば、自然は可視の部分（現象）と不可視の部分（生起する力）を共有するが、そのうち可視の部分を彼らは前記の一型と二型の

うに思われる。このような観点から、ここでは「うつせみ」「常無し」との関連で、万葉歌人たちの「自然観」を検討しその特質の素描を行っておきたい。

ところで、日本語として今日用いられている「自然（しぜん）」は、周知のように明治期に西洋語 *Nature* の訳語として採用され定着したものである。そのため、翻訳がはらむ様々な問題を考慮しなければならぬが、それについては必要に応じて検討することにして、当面はこの訳語としての「自然」が、古語の「おのづから」に密接に関わっていることだけを確認しておく。したがって以下の「自然」の語意は、現代語の一般的意味―人為の加わらないさま、物体界とその諸現象―であることをあらかじめ断っておきたい。

万葉歌に多く登場する自然は、いわゆる山川草木、花鳥風月の類であるが、本論の関心でその語法を見ると、二つの意味が示されていることに気づく。一つは「常無し」に関連づけて用いられるもの、他は「常」に寄せて用いられるものである。ここでは前者を「第一型」の自然観、後者を「第二型」の自然観と仮称しておく。第一型については既に述べたように、歌材としての自然の変化が歌作の主たるモチーフになっているが、第二型はこれとは対照的に、自然が普遍常住の象徴として表現されるものである。その場合の基本は、事象の動きの有無の視覚的認識から、個別的事象を常・無常の二相に分かつ分類様式である。具体例をいくつか挙げてみよう。

言問はぬ木すら春咲き秋づけば黄葉散るらくは常を無みこそ  
（四一六一）  
はしきよし今日の主人は磯松の常にいまさね今も見ること  
（四四九八）

吾妹子が見し輦の浦のむろの木は常世にあれど見し人そなき  
（四四六）  
常磐なる石室は今もありけりど住みける人そ常なかりける

第一首は前でも見たが、第一型に属する典型的な自然詠と考えるので再度引くことにする。「言問わぬ（ものを言わない）」木でさえ、世間無常の理に則って変化しているという通念を詠んだものであり、自然が「木」という一般呼称によって代弁されている。と同時に、「言問はぬ」の表現に人間が寓意的に含まれていることも知られる。つまり「世間」に人と自然を包括し、共に「常無し」とする彼らの意識をそのまま示したものである。

これに対し、第二・第三首では「松」「むろの木（杜松）」という個別名称を用い、これらの「常」なること、すなわち時間的不変性が強調されている。そしてこの場合、双方の歌に共通する主題が人間の「常無し」への心情であることは明白である。また松が常住の象徴として詠まれるのも、彼らの「見る」という行為からそれが成されたものであることを暗示する。そして第四首は「石室」を常無しとした例であるが、それを「常磐なる」という語で更に強調している。ここでも人間と石室の対比が注目されるが、このような不変なる自然の造化として、『万葉集』では他に「杉」「橘」などの樹木、「山」（特定の山、たとえば富士山・立山など）「海」が散見する。<sup>23</sup> その場合のモチーフも、「人命」や「雲・雪・水」などの動きが対比的に捉えられているのが特徴的である。四例だけ示したが、これらを第二型の基本形としておきたい。これを第一型と比較しつつ、万葉歌人たちの「自然観」を次に吟味しようと思う。

まずここまでの考察を整理すれば、①「常無し」とされるものは人間と自然の一部であり、②その現実相は消滅・転変などの「変化」―特に負の変化―である。そして③その変化は見るることによって為されるから、「常無し」は視覚的認識である。また④「常」とされるものに特定の自然があり、それも視覚的認識によって決められる。そしてこの場合の背景にも「常無し」の世間が対照的に配置されていることは見逃せない。以上から、⑤自然は

然ながら「仏教的」無常観を見る上で重要な問題である。そして第三点は、上の両点とも関わることであるが、古代日本人の無常の受容と表出が極めて「情緒的」に成されているという指摘である。この点は「自然観照的受容」の指摘と共に、本論において特に重要なモチーフになると思われる。

ところでこれらの指摘は、ことごとく仏教の説く無常思想を典拠として、あるいは前提として成り立つものである。その意味で、仏典での無常観はその理念型であり、万葉歌の無常意識は個別の具体相にすぎないことになる。このことを念頭において両者を対比してみたい。

仏教の無常観では、「三宝印」や「諸行無常偈」などからも知られるように、無常観そのものは「寂靜」・「寂滅」界への動因ではあっても、それ自体完結した意義をもつものではない。つまり無常は、それが必然的に「苦」を招来するが故に、「抜苦与樂」の理想に至るために離脱されるべき位相に据えられるにすぎない。強調される場面はあくまでも「離脱」である。この脈絡から、無常観を単にへ無常なることを観る（識る）こととすれば、この種の認識は中村元も言うように、仏教に限らず多くの文化圏に共通するいわば普遍思想である。<sup>(2)</sup> 前述の三氏の指摘も、日本におけるその具体事例ということになる。したがってここでも、個別の無常観を検討する前に、まずもって無常観という概念への取り組み方を明らかにしなければならない。前述したように、無常観の語はこれまで日本であまりにも広く多く使われてきた。そのため、この語は今やほとんど日常語化され、幾重もの日本的な衣が重ね着されてしまった感がある（本論でここまで「無常」の表記を避け、「常無し」を用いた所以である）。しかし逆にいえば、このような日本化された無常観であればこそ、多くの日本人に共感され受容されてきたと思う。本論での関心は、基本的にここにある。凡そ、外来文化が受容され独自の様式を形成した場合、その特性を知る方法として、原型との相違からそれを単に批判否定する

のでなく、むしろその相違点を積極的に位置づけてそこからその意義を解析するのも有効かと思われる。たとえば、ここで見た万葉歌人たちの「現実主義」や「自然愛好の精神」も、原始仏教の無常観が偏に「人生苦」の徹底的な客観視に基づいたものであったことを思えば、そしてそれ故にこそ「厭世思想」や「出家志向」が誘出されたことを考えれば、その相違点は歴然としている。しかしこのことが直ちに彼らの認識の未熟さや思惟力の限界を意味しているとは思わない。無常観を越えて、求むべき理想郷を何処に何に想定するかはそれぞれの価値観によつて決まることである。そしてこの価値観の根源を形成するのも、やはりそれぞれの風土であり心情であろう。万葉歌人たちが、世間の「空しさ」を嘆きつつもなお現世に留まり、自然の移ろいに共感したのも、筆者にはそれが彼らなりの優れた「無常観」の表現だったように思えるのである。すなわち、仏教の「無常」から「出家」の教説は、彼らにおいて「うつせみ」から「かくれみ」の認識に照応するのではなからうか。無常は現身として、出家は隱身に相応すると考えられるのである。もちろんこの問題は、後世の日本文化史の関連で見られるべきであるが、少なくとも万葉歌の場合、このような認識と価値観があったように思われる。この点で、和辻が言った「緩衝圈的調和体」の意味が重要な示唆を与えてくれる。

三氏の指摘には他にもいろいろ考えさせられるものがある。だがここでは以上を留意するに止めて、次の問題考察に移りたい。

### 三 二つの自然Ⅱ「おのづから」なる世界

『万葉集』には、「恋愛歌」（相聞歌）とならんで「自然」を詠んだものが多く収められている。このことが万葉歌の一つの特色とされ、爾来、研究者の注目を浴びてきた。またこれまでの考察から得られたように、万葉歌人たちの人間理解において、「自然」の占める比重は極めて大きいものがあるとしなければならない。ここから自然の問題は、本論の課題探究において重要な鍵になるよ

れはいわばその集約的な見解といえよう。とはいえ、氏が言う「日本人の心の本質的なもの」の独創的な創造は、次代（平安期）を待たねばならないとするのが一般的な見方である。確かに異文化を移植し定着させ、独自の花を咲かせるためにはそれ相応の時間を要するのは当然である。

今、仏教伝来の時期を『万葉集』所収の歌作年代から探ると、それは「萌芽期」とされる時期に当たると。以来、編纂時までの二二〇年間、日本の「うた」は仏教と共存したことになるが、その間の両者の相互交流がどの程度行われたかは興味ある問題である。特に当時の両者の担い手が、主として皇族や貴族などの宮廷人であったという共通項があるだけに尚更の感がある。しかしこれまでの識者の見解は多様であり、必ずしも一定の定説らしきものは見あたらない。殊に「無常観」においてそうである。しかし後での考察のために、ここでいくつか概観しておきたい。

まず津田左右吉は、万葉歌人たちが世間や自然の「無常」に思い当たっていたとしても、それは単なる知識概念を表明したにすぎなく、総じて『万葉集』における仏教思想の影響は希薄であるとしている。氏の言う「思い当たっていた」ものに、ここで見て一連の用語が含まれようが、津田説で特に注目されるのは、現実主義に立つ彼らに「厭離穢土」や「宇宙壊滅」などのいわゆる現世否定の思想は見られないという指摘である。また和辻哲郎は、日本への仏教伝来が仏像を主とするものであったことから、特に「美意識」を取り上げ、そこから万葉歌と当代の仏教美術との関連性を指摘している。それによれば、この両者は「美の受容」における「同一精神」の表現となる。そしてその根幹をなすのは、自然やこの世での苦と不幸の「緩衝圈的調和体」を追求した「芸術的敏感、情緒の豊富、直視の鋭敏」などの感情であると主張している。この和辻説は、前記の津田説―特に万葉歌と当時の仏教美術が国民の実生活から遊離したものとする主張を批判的に述べたものであるが、ここでの問題からすれば万葉歌の表層的な解釈（外

来文化の単なる模倣とするような見方）を戒めたものとも見られる。そして彼は、万葉歌人たちが仏教思想や仏像仏寺を歌わなかったのは、両者が疎遠だったからではなく、彼ら自らが「宗教的情緒の領域」と「叙情詩の領域」を区別する意識を持っていたからだという。このように和辻は無常観に直接言及してはいないが、その論旨と当代人の「美」意識への視点はここでも啓発的に思える。ただここで触れることはできないが、上記折口説や堀一郎の指摘などを考慮すれば、氏の言う宗教と詩の領域区分説には必ずしも賛成できない。筆者も、六節で示すように氏とは異なった見解を見通している。しかしこれに関する「緩衝圈的調和体」という指摘は、一つの慧眼として留意しておきたい。

最後に堀一郎の所説を参照しておきたい。氏は、無常観が日本に定着した歴史的事情からその根拠を探っていくが、それによれば、仏教の無常観が日本に土着し得たのは、それ以前の日本人がもっていた無常観的思想（主として記紀歌謡にみられる無常思想）との「共感」があったからということになる。そこから氏は、「古代人の無常観は、観念的抽象的思索の結果でもなく、インド、中国からの教示でもなく、彼らの自然観照や自我没入の経験から、目の前の現象から自ら認識したものである」と言っている。そしてその特質は、仏教の本旨からすればまさに「不徹底」ではあるが、「所詮家を離れられないわが国の国振り」である「現世主義」にこそ認められるとしている。

以上、三氏の論考を参照したが、見解の相違はそれとしても、なお共通する指摘点として三点だけここで上げておきたい。第一点は、仏教伝来に先立って日本人は「無常」の意識を持っていたとされる点である。そしてそれが人間や世間、あるいは自然の観照によって形成されたものであるという指摘にも注意すべきである。また第二点は、したがって古代人の無常意識は「現実」が基盤になるため、その否定の観点には至らなかったとされる点である。この指摘は、西田正好などにも強調されている点であり、当



の生成と破滅の局面であろう。いわば局面における動態ということになるが、そこでとりわけ強調されるのは、「破滅」「消滅」などのいわば負の局面である。つまり消えゆく様への心情の特別の計らいが、人事と自然に関わっていく。「霧の失せゆく」「露の消ぬる」「逝く水の留みかねつ」(四二一四)等々の表現は、常無しの歌作面でしばしば用いられる語法である。

そしてこのような負の局面は、彼らの心情に新たに「空しさ」「悲しさ」を植え付けることになる。

世間は空しきものとあらむこそこの照る月は満ち戻しける

(四四二)

り 世の中は空しきものと知る時しいよいよますます悲しかりけり

(七九三)

前者は、世間の空しさを月が語っているとする作者の感懐であり、後者はそれを知った作者(大伴旅人)の心情の動きを詠ったものである。ここにも常無しと同様、世間は空しいものと見る道理認識が窺える。そしてこれも極めてネガティブな心情である。

ところで、「常無し」とする意識は、いわば客観的事象から湧出する客観的認識である。対して「空し」とはいうまでもなく個人的な感懐である。しかも前者は彼らの目を通して得られたのに対し、後者は彼らの心に訴えられたものである。このことは、現象界の集団的表象が個人の心情的告白に転化したことを意味するのではなからうか。『万葉集』が、前代の集団歌謡の形体から個人詠歌へと変わる画期的作品とされているが、それがこのような認識の変遷からも窺えるように注目される。前に「あたりまえ」の事に対する彼らの心意に、筆者の素朴な疑問を呈したが、実はこの彼らの「空しさ」の実感にも、特別な意味が込められているように思うのである。あらかじめ予測していえば、この心情が特に強調され、個人的心懐のレベルを超えて集団表象化され、やがて日本人の感性と思想を育み、日本文化の大きな二つの基盤となり多面的に展開するに至ったと考えるからである。そしてまた、両者

は共に日本人の精神の「癒し」の場面でも、密接に関連したであろうと予想している。なぜなら、負の局面に立つ人間の習性として、そこからの超越・離脱は常に志向されると思えるからである。この問題はもちろん個別の事例に添ってそれぞれに考察されるべきであるが、ここではその一環として「常無し・空し」の心情をいわゆる「無常観」と対比し、検討しておきたい。それが第三の課題である。

ところで、これまで見てきた「うつせみ」「常無し」「空し」などの言葉は、それだけで日本人の通念としての「無常観(感)」を髣髴させるに十分な響きをもっているのではなからうか。特に和語としての「とこ(つね)なし」などは、そのまま漢語表現の「無常」に相当するものである。唐木順三が言ったように、日本人は古来から「無常」の雰囲気において実に能弁であつた。<sup>(1)</sup>しかしまた、われわれが能弁であればあるほど、その実体がわれわれの認識から隔たっていることも事実であろう。まことに無常観は対象化するのに覚束なく、把握するのに厄介な代物である。

このような難問をここで単純化する無謀さと、わが身の非力とは筆者も十分弁えているつもりであるが、考察上の必然性で避けるわけにはいかない。したがってここでは、「常無し」とするような万葉歌人たちの心情と認識を「無常観」に照らし、必要なだけの知見を得るにすぎない。しかも見てきたように、彼らの「常無し」観には「自然」が不可分的に関わっているので、この問題を総体的に把握するには、手続き上彼らの自然観の把握を待たなければならぬ。このようなカッコ付きの理解であることを断っておく。

無常観の思想体系の原型は、周知のように仏教に由る。それが万葉歌以前の日本に伝来し、その後の日本の文化全般に多大の感化影響をもたらしたことはいうまでもない。中村元が、「仏教の無常観はいろいろなかたちをとって日本人の心の奥に住みつき、日本人の心の本質的なものを形成するに至った」と述べているが、こ

は、彼らの「世間」認識がなによりも「見える世界」であること  
を示している。「見る」主体はいうまでもなく万葉歌人たちのそれ  
ぞれの目である。彼らの目に捉えられた「常無き」人間のそして  
自然の様々な様態が、世間に換置され反射されて「常無し」観が  
形成されたのだと思う。この意味で、世間は常無しの集積体でも  
ある。

このように、「世間」を人間と自然の包摂体とするような彼らの  
意識構造で注目されることは、ここでも「集団的表象」の意味の  
重さである。あるいは「共同性」の重視といえるかもしれない。個  
人の生きる時と場が、本質的に人間共同体とその基盤をなす自然  
界との規制の枠内にあることはいうまでもないが、その認識法に  
おいてわれわれとは際立った相違を示していることに興味を覚え  
る。そこには個人か集団か、あるいは人間か自然かとするような  
二者択一論的な思考法が全く感じられないからである。彼らには  
三者が対象的関連としてではなく、本来的に一なるものとして、  
「世間」ということばで表象しているように思われる。この認識法  
には、いわば個人を中心として社会と自然とがそれを被う三層の  
立体構図を思わせるものがある。この関係性を、人間の生存場面  
から分析して注目すべき見解を示したのは、周知のように和辻哲  
郎である。彼は「人間」の語が「人」の意に解されるようになって  
たのは歴史的・社会的な「誤解」にすぎず、本来は「世間」を意  
味する言葉であったことを強調している。しかしこの誤解こそが  
重要な示唆を含むものであることを、人・人間・世間の語義解釈  
から明らかにしている<sup>(13)</sup>。

この和辻論からここで吟味しておきたいことは二つある。一は  
人間と世間が意味上等値的であること、二は仏教語の世間(yōka)  
はもともと「見える世界」としての「場所」を表す語であったが、  
これに時間的な意味が加わって「遷流」の意味に転化したことの  
二点である。前者の世間の意は語義からして人間が主となるのは  
当然としても、そこに後者の「見える世界」の意を被せれば「自

然」も包摂されることになる。万葉歌での「世間」はまさにこの  
ような意味構造を示したものである。

また後者の「遷流」の指摘は、ここでの第二の考察点に関連す  
る。それは「変化」への彼らの特別な関心を問うことである。彼  
らは、人事や自然の移ろいに心を寄せ、それを常無しとして歌に  
表現している。人事や自然が移ろうことはそれ自体いうまでもな  
く客観事象である。人が老い逝き、雲が流れ花が散るのも人間の  
通常の感覚的認識である。少なくとも論理面で驚きに値するよう  
な変化ではない。にもかかわらず、彼らはそれを見過ごすことな  
く心に留め常套的に表現している。いわば至極へあたりまえの  
ことを歌材にしたことになる。これは何を意味するのだろうか。

筆者には、歌作における文学論の知見を差し引いても、なおこ  
の疑問を解くだけの材料の持ち合わせはないが、ただ万葉歌で「常  
無し」と詠まれるときのその表現形式に一種のパターンがあるこ  
とに興味を惹かれるのである。それは人事と自然がいわばセット  
として扱われていることである。この形式が明示されているのは、  
ここで検証した二〇例のうち一三例がそうである。構成上は、自  
然の変化を人間にこと寄せる場合とその逆の場合とがあるが、い  
ずれにせよ、この両者の関連のうえに「常無し」が詠われている。  
このことは「人間と自然の一体化」という古代人の一つの特性と  
して従来から指摘されてきたことではあるが、ここでの関心事は  
むしろこの一体化の内的構造である。

まず、「変化」と前述したことの具体相を明らかにしなければなら  
ない。万葉歌人たちの変化の意識は、前出の例に見るように人  
間の老いであり死であり、あるいは自然界における雲の流れ、月  
の満ち欠け、落花・黄葉などである。いわゆる現象界での現象そ  
のものを指す。換言すれば、「変化すること」の観念的認識ではな  
く、「変化そのもの」の感覚的認識である。そして前述したように、  
彼らはそれを多くの場合「見る」ことによって把握した。

このような傾向において一般的に注目される場面は、特に現象

## 二 「常無し」の世界

万葉歌人たちにとつて、うつせみの存在はなによりも「移りゆく」存在であった。人間と世間、そしてそれを取り囲む自然は、絶えず変容し、折々の変化の相を彼らに提示した。彼らはそれを観察し共感し、歌としてそれらを表現した。時には即自的にあるいは対自的に、時には詠嘆的にあるいは自覚的に。

万葉歌で、このような彼らの感懐を最も直截的に表現した用語は「常（つね・とこ）無し」である。ここでは筆者が検証した二〇例の語法を参照しながら、その意味と彼らの心意を明らかにしようと思う。これが後で考察する万葉歌人たちの人間観と神観念を知る重要な鍵言葉となるであろう。

はじめに、「常無し」の語法が典型的に示されている用例をあげてみたい。

## 世間の無常を悲しぶる歌一首

天地の遠き始めよ 世の中は常無きものと語り継ぎながらへ  
来たれ 天の原ふり放け見れば照る月も満ちかけしけり あ  
しひきの山の木末も春されば花咲きにほひ秋づけば露霜負ひ  
て風交へ黄葉散りけり うつせみもかくのみならし紅の色も  
移ろひぬばたまの黒髪変り朝の咲み暮変らひ 吹く風の見え  
ぬが如く逝く水の留らぬ如く常もなく移ろふ見れば にはた  
づみ流るる涙止みかねつも (四一六〇)

言問はぬ木すら春咲き秋づけば黄葉散らくは常を無みこそ (四一六一)

うつせみの常無き見れば世の中に情つけづて思ふ日そ多き (四一六二)

この歌は、「常無し」を含意する三態の存在「世間・人間・自然」を知る好例である。歌意からこれらを整理すると、大略以下のようなになるだろう。まずこの三者が同様に「常無し」とされるが、①「世間常無し」の見方は「天地の遠き始めよ……語り継ぎながらへ来れ」が示すように、いわばこの世の「道理」である。「世の中の

常の道理かくさまになり来にけらしすゑし種子かも」(三六九〇)の歌がこのことを示しているよう。ただここで注意すべきことは、彼らの「世間」の認識に人間・人事のみならず、自然とその諸現象も含まれているという点である。したがって「世間常無し」は、彼らにとつて自明のこととして、ここでの例のようにほとんどが人事と自然に関連づけられて詠まれている。更にいえば、世間が常無しであるが故に人間も自然も常無しなのである。ここに現代人の「社会」概念と異なる「世間」認識が知られるとともに、これら三態の密接不可分な関連構造が浮かび上がってくる。

また②「自然常無し」の場合は、ここで見るような「月・花・露・黄葉」などの他に「雲・霧・水」などが多く出てくるが、いずれもその「変化」へ「移りゆく様」が捉えられているのであって、自然界が総体として常無しと見られているわけではない。逆に、特定の自然が「常住」態として歌われている場合もあり、注目されるところである（これについては次節で検討する）。そして③「人間常無し」もほぼ同様な構造をもつ。用例としてはここでの「古い」の他に、「命・別れ・死」などに関連するものが多い。以上は万葉歌の表現から整理したものであるが、ここから「常無し」に関する問題として三点ほど取りあげ、それぞれに検討を加えておきたい。

第一は、上の①②③の関連構造に関する問題である。述べたように、それは①を前提として②③が「常無し」とされる彼らの認識を示していることになる。とはいっても、「世間」はもちろん因果論的・本体論的な意味での根源なのではなく、むしろ②③との相即不離の関連において常無しとされるのである。喩えていえば、世間は個である人間と自然を映し出す鏡のようなものである。映し出した一瞬に、鏡面のその部分は視覚的にはもはや鏡はでなく被写体の映像である。ここで鏡に喩えたのは、実はこの認識の発動行為が、『万葉集』では多く「見る」（当面は現代語の意味において用いる）ことによつて成されているからである。このこと

る「修辭」としての公共化——ということが出来る。「枕詞」のもつ本来的意義としてのこの点を特に重視しておきたい。

また枕詞が「歌語」として用いられた背景にも、同様な事情が窺えて興味深い。すなわち「うた」(歌謡)は発生論的に「神の呪言」に基づくとする説が有力だからである。わが国でのこの主張も折口信夫の「マレビト」異境からの来訪神論に由来するが、ここでは特に「共同性」を強調したものとして、古橋信孝の論考を参照しておきたい。氏によれば、「うた」が神の呪言から発生する場合、その「場合」の状況として二つの因子が必然的に働くという。一つは、人間の心情を日常世界から別の世界へ転移させる神の力であり、他は神の言葉を翻訳する手段としての言語秩序——五七調の音律と繰り返しの手法——である。すなわち、前者の場合は個人の心情を「村立ての始源」世界への回帰を目指す「共同性」が基盤であり、後者はそのような様式の「装い」をとることによって共同性を有するものである<sup>9)</sup>。

このようにみると、枕詞と歌にはそれぞれの発生論的意義において本来的に相即不離の関連にあることが知られる。ともに根源的な対象としての「神」が想定され、その心象の根底場面には集団的表象が強く作用していることが出来るからである。

『万葉集』に収録された枕詞および和歌のすべてに、ここでの論理が直ちに当てはまるとは思わない。三〇〇年の時間の厚みは相当地に勘案されなければならないはずである。『万葉集』が日本の文学史で画期的な作品として位置づけられる理由は、前述のように、単に文献史的な価値だけでなく、文化史的にも重要な意味を多く含むからである。ここでの関心に限ってみても、枕詞は数量的にも用法上からも大きな変化を示しているとされる。折口が、『万葉集』を「枕詞の歴史の分水嶺」と看破したのは有名なところである。したがって、ここで取り上げた「うつせみ」の問題もこのような脈絡で見据えられねばならない。

上記の意味において、「うつせみ」は人間と世間にかかる枕詞で

ある。他方、枕詞の本義は、神に集約されるように優れて「公共性」を秘めたものである。ここから「うつせみ」の語法における心意構造が浮き出てくるように思われる。すなわち人間と神との存在構造であるが、それは両者の密接な関連意識、勝義の「連帯意識」である。ともにこの世で「生けるもの」としての存在に根ざすものである。つまり現実はこの世で生きている人間と神との間に、枕詞としての「うつせみ」を介在させることにより、両者は即一化する。この意味で、うつせみは人間と神との交流のいわば「接点」となる。ただ両者の本質的相違は、大野の定義にしたがえば、人間は「顕し・現し」の存在であるに對し、神はその反語の「幽し・隠れし」ものである。堀一郎が、古代神話に登場する神々を「自らの意志によって現世より身を隠し、而して隱身として集団建設の事業に参画するもの」と表現したが、この意味で注目される<sup>10)</sup>。ちなみに、氏の言う「隱身(カクリミ)」の語は『古事記』の語法であつて、『万葉集』にはない。しかし古代人の心性を推し量れば、「対語」としての興味は深いものがある。

このように神が「かくれみ」的存在として集団的表象を形成することは、同時にその反照として、人間を「うつせみ」の存在としての集団的表象の形成を可能にするであろう。そしてその根底に、神と人とのダイナミックな連帯意識が発動したと思われる。ただこのことに關し、ここで注記しておかねばならないことは、古代人の「天皇」についての認識である。天皇は『万葉集』でも神聖性が賦与され神格化されており、当然「神」の範疇で吟味しなければならぬ(本論では四節以降で扱う)。したがって上の観点は、このことを含めたものであることを断っておく。

以上から、「うつせみ」で示される人間観を、「この世的存在」「可視的存在」「社会(集団)的存在」という三つの特性において理解しておくことにする。これらの特性の具体相は、次に見る「常無し」の語法においてより明らかにされるであろう。

「世間」を含意しつつも、語脈的にはそれぞれに付帯するもの―たとえば命、身、事、理などにかかる用法であり、用例としてはもつとも多い。それぞれについて、一例だけ示せば次のような表現がある。

うつせみは数なき身なり山川の清けき見つつ道を尋ねな

(四四六八)<sup>3</sup>

うつせみの現し心もわれは無し妹を相見ずて年の経ぬれば

(二九六〇)

心には絶えて思へどうつせみの人目を繁み逢はぬかも

(二九三二)

第一首では「この世の人間」、第二首では「人間」、第三首では「世間」を表しているように、「うつせみ」の語法は多様だが、語義の中心は「人間存在」である。万葉の歌人たちは、人間のありのままの姿とその生活の様子を観察し、それらを「うつせみ」の語で一括したのだと思う。そしてそこから「人生」や「世間」およびそれらに必然的に付随する様々な心意や出来事をも包括したのだと思われる。この脈絡から、「うつせみ」の寓意として特に注目されるのは「現実」「現世」のニュアンスである。人間といひ世間といつても、それは単なる観念ではなく、常に知覚し経験し得る人間であり世間である。「うつせみ」が枕詞としてかなり概念化されて用いられている反面、その本体をきわめて現実的に把握している彼らの観察眼を興味深く思う。

「うつせみ」の語義を上のように理解すれば、次に問題になるのは、この語がなぜ枕詞として定着し歌語として用いられるに至ったかという点である。この問いは、単に一語句の理解を越えて文化史的な背景を知ることになる。そしてそれが万葉歌人たちの人間理解を得る有力な手がかりになるとも思われる。このような予想から、次にこの問題を考えてみたい。

「枕詞」の発生論や語学史的研究も多くあるが、ここでは主に折口信夫の指摘に沿って問題点を抽出することにする。これに関し、

折口は『風土記』での語法の検討から、次のように述べている。「それぞれの土地について居る霊は、詞章の此部分（枕詞）に寓るものと見られていたのである。表面から見れば、単なる讃へ詞らしく見えて居て、内客から言へば、国魂の寓る所だったのである。枕は、靈魂の寓りである」<sup>4</sup>。

この折口説で当面注目されるのは、第一に枕詞は本来「土地」に冠して用いられていたこと、第二にそれは土地の「霊の宿り」であつたこと、第三にしたがつて枕詞は「国魂の詞章」の意味をもつこと、の三点である。もちろん風土記編纂者や万葉歌人たちが、次代の歌人たちと違い、「枕詞」のこのような意義を明確に認識していたとは思えない。しかし折口も言うように、その「内容は感じていた」<sup>5</sup>にちがいない。少なくとも慣用の意識はあつたことになる。そうでなければ、言葉や文字として一定の表現形式を留め得ないであろう。

さてここで取り出した三点から、枕詞の本義を「神の宿る土地にかかる修辭」と定義しておいてよからうかと思う。事実、斯学においてもこの見解はほぼ定説となつている。このことは枕詞が古代人の一種の「集団表象」であつたことを示している。なぜなら、神や土地は古代人の共同体意識の形成において、根本義となるからである<sup>6</sup>。

ここでのいう集団表象とは、レヴィ・ブルジュルル<sup>7</sup>の概念を借用したものである。彼はそれを次のように定義している。「与えられた社会集団の成員に共通で、その社会内で世代から世代へ伝えられ、この成員を拘束し、それぞれの場合に応じて対象に尊厳、畏怖、崇拜を成員に呼び起こす。集団表象の存否は個人の力に左右されない」<sup>8</sup>。その典型として、彼は「国語」を例示している。この簡潔な表現に、前述の折口説がそのまま符合するとみることができる。枕詞が神や土地の詞章であるということは、枕詞がその共同体成員の共通の讃辭であり呪詞であると換言できる。つまりそれらは言葉や文字による共通観念の表出―文学においては共同体におけ

る山裾に一步を印す試みである。ここではその作業の一端として『万葉集』の「うた」を素材に、「日本的」特質の祖型を探ってみたい。具体的には万葉歌人たちの心性と観念様式に注目しつつ、彼らの神観念の実像を索出し併せてその信仰上の脈絡を考察しようと思う。

『万葉集』は改めていうまでもなく、その成立時期と内容において日本の文化史上画期的な古典である。三世紀にわたる歌作年代と、四、五〇〇余首から成る歌はそれだけで日本古代を語る貴重な文献資料といえる。しかも当代は律令体制を軸とする国家的要請のもとで、積極的に中国文化が摂取された時期に当たり、こうした時代精神が旧来の文化の見直しを迫ったであろうことは十分予想される。ここで扱おうとする「うた」においても大きな転換期であったことが指摘されている。「歌謡」や「伝承歌」から「和歌」への展開、歌材における国家的人事的傾向から自然詠の確立、それに伴う叙情歌の台頭、そして作者の多様化などはその主なものである。このような展開はいうまでもなく万葉歌人たちを通してそれぞれの時代精神の反映である。

本稿ではこうした社会の動態性にも留意しつつ課題を考察することになるが、その際の設問を「人間（社会）観」「自然観」「神観」の三点に集約し、相互の関連を開示したいと考えている。

## 一 人間Ⅱ「うつせみ」の存在

はじめに、万葉歌人たちが人間をどう捉え、理解したかをみておきたい。いわば人間の存在規定とその本質に対する彼らの認識を探ることになる。これに関し、『万葉集』を一見して気づかされることは、まずその特別な用語とその語法の特徴的なことである。これに関する用語としては、「うつせみ」「常なし」「空し」などであるが、これらの言葉は、人間及び人間世界を語るときにほとんど常套的に使われていて、そこに彼らの人間観の本質が暗示されているように思われる。したがって本稿でも、まずこれらの語義

と語法の意味詮索から始めたい。

「うつせみ」は、周知のように「人間」や「世間」にかかる枕詞である。その意味では確かに常套句ということになる。ただここでの関心は、枕詞として定着した語法をそのまま読みとることではなく、むしろこの語が枕詞になった原意を知るところにある。

枕詞に関する研究は、国語学・国文学などを主に従来からすすめられ、今日多くの業績が提示されているが、ここではそれらの中から、大野晋の論考を中心にその概要を認知しておくことにする。氏は、まず「うつせみ」の歴史的な語義の変遷に注目し、そこから時代思潮の移りゆきを開示し説明している。それを要約すれば、凡そ以下のようになる。<sup>23</sup>『古事記』に見える「うつしおみ」（宇都志意美）はいわばこの言葉の原初をなすもので、『万葉集』にも密接に関連する。意味は「うつし」頭・「おみ」臣から、「現しき此の世の人の姿」と定義できるといふ。それが万葉初期（柿本人麿の用例）では「うつそみ（宇都曾臣）」に転じ、意味も「此の世の人」だけでなく、その人間の生きる「現世」「人間世界」を含むようになった。そしてさらに時代が降ると、母音交替で「うつせみ」になり、「世の人」「世間」にかかる枕詞として用いられるようになったとしている。なお氏は、平安時代以降の漢字表記（空蟬・現身）と語義（無常な人間と世間の象徴）の変遷にも言及しているが、ここでは省略する。ただ後世の語義の変容が多く仏教思想や国学思想の影響によるとする指摘には留意しておきたい。

大野のこのような主張を念頭に、次は万葉歌での具体的な用例を検討してみることになるが、ただこの語は用例頻度が高くかつ被枕詞の表現も多様なので、ここでは被枕詞の意味から大まかに二類に整理しておきたい。一つは「この世の人」を意味するものであり、他は「この世・世間」の意を含むものである。前者には、名詞的用法と形容詞的用法とがあるが、後者は管見の限り形容詞的用法だけである。形容詞的用法は「うつせみ」自体が「人間・

## 『万葉集』における人間・自然・神の位相

——「うつせみ」「常なし」「おのづから」を手がかりに——(上)

渡 辺 喜 勝

本論は、『万葉集』の歌を素材に、その表現と意味を検討しながら日本人の信仰の一つの型を明らかにしようとしたものである。その方法として、人間観・自然観・神観念の三つの問題を取り上げ、それぞれの脈絡を探ることにする。具体的な考察の概要は、次のとおりである。①人間観Ⅱ「うつせみ」「常なし」の語法から万葉歌人たちの人間理解を探索した。その結果、その基本的性格を現世的・可視的・可変的・集団的存在と規定し、それぞれが信仰場面での要素となることを指摘した。②自然観Ⅱ「おのづから」の概念を中心に考察し、そこから彼らの二種二層の自然観を抽出した。可変・不変の自然という可視的自然観と、そこに内在する「おのづから」の働きを認識する思惟的自然観とである。このうち特に後者が、万葉歌人たちの信仰形成において重要なモチーフになるものと考えられる。(以下次号)③神観念Ⅱ神的存在は現世的であるが、その本質は不可視的である。それが自然物や人間として自らを顕すことにより、人間と交流する。前者はいわゆる「自然神」であり、後者は「人神」である。この二型の神観念は、後の日本人の信仰の伝統的な基本形になると予測される。また、人間と神との交流は、両者の間に独特な「中間領域」を要請することによって為される。それが②で考察した自然である。日本人はこの特殊な場において、独自の信仰・思想・芸術などの諸文化を育んできたと考えられる。

〈キーワード〉自然・変化・見・思

## 序 課題と方法

日本人の宗教(信仰)は、よく「日本的」という修辭がつけられて称される場合がある。それは、単に「日本」という地理的・歴史的・民族的制約を示した本来の意味で言われる場合もあるが、むしろそれらに内在するある種の特質が想定され強調される場合の方が多いように思われる。そしてそこには、いわば日本人の価値志向性や心性をなにかしら特別視するような心意すら感じられる。

今日、近世以前の体系的宗教として日本人の宗教生活に深く関わっているものは、発生論的にいえば、修験道と神道をのぞいて他はすべて外来宗教である。これらは日本歴史のそれぞれの局面において移入され受容され、現在まで連綿と信仰されてきた。こ

の信仰史のなかで、移入された諸宗教は内実的に様々な変容を遂げつつも、なお依然として移入時点での宗教名を保持している。日本的と称される所以はまさにここにあるかと思われる。すなわち、本来の固有名にあえて日本(的)を被せることにおいて、この変容の状態で着目し、かつその要因を模索しようとする心意のなせるものであろう。

もちろん、この問題は宗教に限らず広く文化一般にいえることである。にもかかわらず、文化領域とその価値体系が細分化され、それに慣れ親しんだ現代人と異なり、宗教が日本人の精神生活に大きな比重を占めていた先代を考えると、やはり宗教文化におけるこの問題の解明は重大な意味をもつと思われる。

本論は、この一大テーマを遥かに山頂に仰ぎつつ、そこへ連な